



INTRODUCERE

1. FRUMOSUL ȘI BINELE ÎN FILOSOFIA GREACĂ ANTICĂ

Prezentul studiu își propune să evidențieze, pe parcursul tuturor lucrărilor adunate sub denumirea de *Corpus Dionysiacum* (CD), gândirea autorului lor, Sfântul Dionisie Areopagitul, din perspectiva a două noțiuni centrale ale teologiei sale: Frumosul și Binele. Nu credem că ar fi exagerat să subliniem că în extinsa bibliografie referitoare la CD și la autorul său nu există studii care să abordeze această temă. În cursul secolului XX există câțiva cercetători care au studiat noțiunea de „Frumusețe” în opera Areopagitului, însă în principal din perspectivă estetică, deci filosofică. Deși conexiunea Frumosului cu Binele a fost semnalată de majoritatea cercetătorilor, niciunul n-a urmărit sistematic această conjugare a celor două noțiuni teologice din perspectiva Sfântului Părinte, care deține un rol central în învățătura sa. Majoritatea tratatelor de istoria esteticii consacră în paginile destinate esteticii bizantine timpurii câteva pagini și

operelor areopagite, însă nu extind cercetarea lor dincolo de domeniul „metafizic” al teologiei Sfântului Părinte.

După cum vom specifica adesea pe parcursul studiului ce urmează, Sfântul Dionisie Areopagitul are o atitudine anti-filosofică și folosește un vocabular personal, codificat¹, în care noțiunile filosofice, preluate de el din filosofia greacă antică, sunt prelucrate și umplute cu un conținut specific teologiei creștine². Cu toate acestea, considerăm util să descriem care era accepțiunea acestor termeni în cadrele filosofiei antice grecești; această întreprindere este necesară atât pentru definirea noțiunilor fundamentale, cu care vom opera pe parcursul studiului nostru, cât și pentru a evidenția aportul substanțial pe care Sfântul Părinte l-a avut în prelucrarea conținutului lor.

Astfel, termenul *το καλόν*, cu forma sa adjectivală *καλός*, desemna în sensul cel mai comun *frumusețea* formei exterioare; în literatură și filosofie însă, termenul era adesea folosit nu numai în sens hedonist, ci și pentru a caracteriza forma interioară a omului; el desemna așadar și frumusețea morală, respectabilitatea, onestitatea, virtutea. De la Homer și până la Aristotel cuvântul *το καλόν* era folosit pentru a exprima valoarea ideală a personalității umane în antiteză cu alți termeni ca „dulceață” / *ηδύ* sau „folos” / *συμφέρον*. *Το καλόν* era deci un ideal în sine al omului și nu desemna o calitate cu finalitate practică, ca plăcerea sau utilul³.

Înrudiți semantic cu *το καλόν* sunt termenii:

¹ Lambros Siasos, *Iubitorii de adevăr* (în lb. greacă), teză de doctorat, Tesalonic, 1984, pp. 5-8.

² Hieromonk Alexander Golitzin, *Et introibo ad altare Dei, The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the eastern Christian tradition*, Analecta Vlatadon 59, Thessaloniki, 1994, p. 29.

³ Werner Jaeger, *Paideia* (în lb. greacă), vol. I, Atena, 1971, p. 451.

- *το κάλλος*, care exprimă de asemenea o înfățișare exterioară frumoasă, frumusețea, însă și eleganța și strălucirea.
- *η καλλονή* – are sensul de frumusețe, podoabă, dar și de valoare, demnitate, mărire, bunătate.
- *η ωραιότης* cu adjectivul *ωραίος* desemnează înflorirea tinereții, maturitatea, pârga; este frumusețea a tot ceea ce este primordial, prim, având totodată și conotația de grație. Termenul este utilizat de Hesiod și Platon în ambele sensuri.
- *η ευπρέπεια*, cu adjectivul *ευπρεπής* – termen ce exprimă o atractivitate exterioară, drăgălășenie, farmec, frumusețe; nu este însă vorba despre acel frumos ce se mișcă în jurul noțiunii de desăvârșire.

În ceea ce privește cuvântul *το αγαθόν*, cu forma adjectivală *αγαθός*, acesta exprimă în primul rând *binele*, dar și binefacearea, binecuvântarea, generozitatea. Ca adjectiv, când era aplicat unei persoane, desemna un om bun, în sens moral, totodată binecrescut și gentil, iar în cazul unui aristocrat, un om brav și curajos. Cea mai frecventă folosire era aceea de a desemna un om bun în sens moral, fiind însoțit și de alte adjective ca *πιστός* („credincios”), *δίκαιος* („drept”)¹.

Așadar, câmpurile semantice ale celor două noțiuni se întrepătrundeau în gândirea filosofilor antici. Adeseori termenul *το καλόν* era folosit sub ambele accepțiuni de frumos și de bine². Se poate spune însă că alăturarea noțiunilor de „frumos” și „bine” este o constantă nu numai a filosofiei antice grecești, ci

¹ Platon, *Apologia lui Socrate*, 41 d.

² Dimitrie Angelis, *Estetica Bizantină, Noțiunea de frumusețe la Vasile cel Mare* (în lb. greacă), Atena 2004, p. 26.

și a gândirii dintotdeauna a omului¹. Convergența lor era înțeleasă ca fiind firească: frumusețea unui chip era considerată ca expresia firească a întregii personalități a individului; de aceea cei doi termeni au fost de timpuriu uniți, dând termenul compus *καλοκαγαθία*. Cel mai vechi text în care apare acest termen provine de la poetul Solon (sec. VI î.Hr.), în timp ce adjectivul *καλός καγαθός* exprimă suma virtuților referitor la idealul personalității omului². În epoca clasică, adjectivul *καλός καγαθός* era aplicat preponderent la aristocrați și cavaleri³, însă ulterior omul *καλός καγαθός* era o persoană cu caracter și conduită de excelență, de o desăvârșită onestitate⁴. Prin urmare, în Antichitate *καλοκαγαθία* reprezenta esențialmente idealul omului virtuos, care se dezvoltă armonios, deci era o noțiune moral-estetică utilizată la nivel antropologic⁵. Pe de altă parte, dacă termenul *καλοκαγαθία* apare ca ideal uman mai întâi în literatură, în poezie și apoi în tragedie, ca noțiune filosofică el este formulat pentru prima dată de Socrate, care considera că înțelept este omul care, cunoscând frumosul și binele, îl și pune în practică⁶. Socrate este, de altfel, gânditorul – în afara creștinismului, desigur – care dă termenului *καλοκαγαθία* forma lui filosofică finală⁷. Platon însuși considera *καλοκαγαθία* ca fiind

¹ Mitrop. Nicolae Corneanu, *Miscelanea Patristica*, Timișoara 2001, p. 216.

² Werner Jaeger, *Paideia* (în lb. greacă), vol. I, Atena, 1971, pp. 451-452.

³ *Ibidem*, p. 37.

⁴ Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, București, 2001, p. 276.

⁵ Viktor Bychkov, *Estetica Bizantină, Probleme teoretice* (în lb. greacă), Atena, 1999, p. 86.

⁶ Xenofon, *Memorii*, III, 9, 4-6 (v. Gheorghe Vlăduțescu, *op. cit.*, p. 276).

⁷ Pr. Gabriel Mândrilă, *Estetica în arta cuvântului a Bisericii, Referire la lucrarea iconografică a lui Ioan Damaschinul* (în lb. greacă), teză de doctorat, Univ. Aristotel din Tesalonic, 2008, p. 96.

deprinderea pe care o dețin în mod liber aceia care sunt cei mai buni¹; ei nu dețineau însă această virtute prin propria lor putere, ci ca dar suprem al zeilor, de care se învredniceau numai în urma rugăciunii² înflăcărate. Platon echivala *καλοκαγαθία* cu „în-treaga virtute“, adică cu articularea tuturor virtuților, iar Aristotel o lega de înțelepciunea înaltă³.

De vreme ce era cultivarea totală a sufletului și trupului, *καλοκαγαθία* reprezenta scopul pedagogiei, iar această accepție se cristalizase definitiv încă de pe vremea lui Socrate și Platon⁴. Pedagogia, ca filosofie a călăuzirii omului, avea drept scop *καλοκαγαθία*, iar realizarea acestuia era posibilă deoarece era înțeles ca fiind conform cu natura umană⁵. În măsura în care este o cunoaștere a frumosului în sine, mijlocită de imitațiile lui sensibile oferite de artă, pedagogia conducea însă la o cunoaștere iluzorie a Frumosului și Binelui și din această cauză era considerată ca fiind periculoasă⁶. De aceea, filosofia greacă antică a învățat că adevărata pedagogie este aceea care conduce spre cunoașterea Binelui ca lumina inteligibilă. Platon înțelegea astfel rolul pedagogului și al filosofului: acesta este un inițiator care te întoarce treptat spre lumină⁷. În cele din urmă, scopul pedagogiei era lauda Frumosului și Binelui; acestea erau înțelese însă ca idei eterne, care se întrepătrund și converg spre obârșia ființei.

¹ Platon, *Definiții*, 412 e.

² Platon, *Erixias*, 398 d.

³ Werner Jaeger, *Paideia* (în lb. greacă), vol. I, Atena, 1971, p. 458.

⁴ *Ibidem*, p. 324.

⁵ *Ibidem*, p. 195.

⁶ Mircea Florian, *Metafizică și Artă*, București, Casa Școalelor, 1945, p. 115.

⁷ Pr. Nicolae Loudovikos, *Istoria teologică a filosofiei antice grecești* (în lb. greacă), Tesalonic, 2003, pp. 173-174.

Termenul *καλός καγαθός* apare o singură dată în *CD*, când Sfântul Dionisie îl atribuie Erosului dumnezeiesc, în restul *Corpusului* locul central este deținut de Frumosul și Binele ca nume dumnezeieshti. Considerăm, prin urmare, util să prezentăm elementele esențiale ale filosofiei platonice referitoare la Frumosul și Binele ca universalii, deoarece avem convingerea că acestea îi erau familiare Sfântului Părinte. Platon considera ideile ca ființe veșnice și nestrăcioase, existențe independente, necreate de zei. El gândea Binele ca deținând locul cel mai înalt între acestea, ca idee eternă care le domina pe toate celelalte și le acorda sens¹. Așa cum în lumea fizică soarele împrăștie lumina, tot astfel, în cosmosul inteligibil, Binele distribuie tuturor cunoaștere și adevăr, el rămânând însă dincolo de toate². Toate ființele își iau din Bine însăși existența; Binele este o ființă supremă care creează toate celelalte ființe, distribuindu-le esența, așa cum în cosmosul inteligibil distribuie adevărul și cunoașterea, însă el însuși este nelimitat existențial. Binele este dincolo de ființe³, este supra-ființial. Aceasta ar putea fi considerată „definiția” pl tonică a Binelui, prin care marele filosof se aproprie mult de teologia creștină; cu toate acestea, în filosofia pl tonică Binele nu este în întregime altul, adică în întregime necreat ca în revelația biblică⁴.

Platon nu gândea însă ideea de Bine independent de ideea de Frumos și adeseori folosea un termen în locul celui alt⁵. Astfel, el spune că Binele este cauza tuturor lucrurilor frumoase și drepte⁶ sau că ideea de Bine nu poate fi apropiată decât prin alte

¹ *Ibidem*, p. 158.

² Platon, *Republica* VI, 508 a-d.

³ *Ibidem*, 509 d.

⁴ Pr. Nicolae Loudovikos, *op. cit.*, p. 173.

⁵ Wladislaw Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. I, București 1978, p. 173.

⁶ Platon, *Republica*, 517 c.

trei idei: Frumosul, Simetria și Adevărul¹. Binele este de o frumusețe ce produce perplexitate², de aceea el este cel pe care sufletul îl caută cu dor³, căci este desăvârșit și demn de dorit⁴. Același lucru însă spune Platon în dialogul *Banchetul* despre Frumos, când Diotima descrie scara frumuseților create, pe care trebuie să urce sufletul până la vederea Frumosului absolut⁵. Iar această vedere a Frumosului deiform este singura care dă sens vieții; pentru această vedere merită trăită viața; fericirea constă în vederea Frumosului veșnic⁶. Frumosul acesta, a cărui vedere este scopul vieții, este nematerial, nesensibil, necreat, etern, absolut⁷ și toate ființele și lucrurile sunt frumoase prin participare la ideea de Frumos⁸. Frumosul la Platon, deci, nu este o noțiune ce ține de estetică, ci de metafizică. El este filosoful care a spiritualizat la extrem ideea de Frumusețe, așezând-o în transcendent⁹. Frumosul este gândit ca formă a Binelui etern¹⁰; nu-i doar o emanație a Binelui, ci o altă față a lui; de aceea, în cele din urmă, Platon identifică Frumosul cu Binele¹¹. Prin urmare, când aflăm Frumosul, aflăm totodată și Binele¹². În final, Platon raportează atât Frumosul, cât și Binele la Dumnezeu, afirmând că dumnezeiescul este

¹ Platon, *Philebos*, 65 a.

² Platon, *Republica*, 59 a.

³ *Ibidem*, 504 e-509 b.

⁴ Platon, *Philebos*, 61 a.

⁵ Platon, *Banchetul*, 211 c.

⁶ *Ibidem*, 211 d.

⁷ *Ibidem*, 221 a,b.

⁸ Platon, *Phaidon*, 100 c.

⁹ Wladislaw Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. I, București 1978, p. 181.

¹⁰ Platon, *Timaios*, 29 a.

¹¹ *Ibidem*, 87 e.

¹² Platon, *Alcybiade*, 116 c.

frumos, înțelept și bun și încă în toate celelalte chipuri la fel de minunate¹.

Cu toate acestea, Frumosul are o funcție specială; în cosmosul inteligibil Frumosul strălucește și strălucirea lui străbate până în cosmosul sensibil, fiind perceptibilă prin lucrurile frumoase. Strălucirea Frumosului se arată limpede privirii și stârnește erosul în sufletul văzătorului². Raza frumuseții aduce sufletului o hrană duhovnicească, prin care acesta se înflăcărează de eros și se înaripează³ spre căutarea celui dorit, spre nașterea în Frumos⁴. Căutarea Frumosului este totodată și scopul filosofiei, căci nașterea în Frumos provoacă și întreține nașterea Înțelepciunii în interiorul lui⁵. Frumosul, așadar, este singura idee care pare a se întrupa în frumusețea sensibilă, și prin aceasta stârnește în om erosul, a cărui funcție este să mijlocească între cosmosul sensibil și cel inteligibil; însă nașterea Erosului, deși compusă, are drept scop căutarea Binelui⁶ spre deținerea lui veșnică⁷. Erosul este deci un intermediar între cosmosul coruptibil și cel veșnic al ideilor, în care Platon situează ca idee guvernatoare când Binele, când Frumosul, când Unul. Erosul conduce sufletul spre vederea Unului supra-ființial, dar această vedere nu înseamnă și comuniunea cu el, conform cu interpretarea Sfântului Grigorie Palama⁸. Platon nu gândește posibilitatea unei comuniuni psihosomatice cu Ființa supremă, ceea ce ar

¹ Platon, *Phaidon*, 246 e.

² *Ibidem*, 250 d.

³ *Ibidem*, 251 b.

⁴ Platon, *Banchetul*, 206 b.

⁵ Pr. Nicolae Loudovikos, *op. cit.*, p. 197.

⁶ Platon, *Banchetul*, 205 e.

⁷ *Ibidem*, 206 a.

⁸ Pr. Nicolae Loudovikos, *op. cit.*, p. 199.

însemna, într-adevăr, îndumnezeirea. Cu toate acestea, mărturia sa este profetică. Căci mântuitoare nu poate fi decât comuniunea reală și existențială cu Binele/Frumosul/Unul¹, ceea ce a fost făcută posibilă doar de întruparea Dumnezeuului frumos și bun.

2. SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL ȘI CORPUS DIONYSIACUM ÎN TRADIȚIA BISERICII

Sfântul Dionisie era un foarte bun cunoscător al filosofiei antice grecești; vechii filosofi îl coborâseră însă pe Dumnezeu la nivelul cosmosului inteligibil al ideilor eterne, care erau independente de El, în afara Lui și, oarecum, co-etern cu El. Dumnezeu nu era considerat ca fiind creatorul lor, ci doar al lumii sensibile printr-un proces de plăsmuire, în cursul căruia El era „nevoit” să aibă în vedere modelele veșnice. Față de o astfel de învățătură lipsită de evlavie față de Dumnezeu, Sfântul Părinte – ca gânditor creștin ce teologhisește numai prin prisma revelației biblice a unui Dumnezeu absolut transcendent creației Sale – nu putea să aibă decât o atitudine critică. Comportamentul său era într-atât de anti-filosofic, încât a fost acuzat de paricid de către unii filosofi ai timpului, care au afirmat că Sfântul Părinte ar folosi cuvintele elinilor împotriva elinilor. Areopagitul și-a justificat atitudinea argumentând că filosofii elini sunt cei care nu folosesc cuviincios cuvintele despre Dumnezeu, de vreme ce pentru dragostea de înțelepciune (filosofia) au lăsat deoparte cinstirea datorată lui Dumnezeu². Sfântul Dionisie folosește într-adevăr

¹ *Ibidem*, pp. 200-201.

² Ep. VII, PG 3, 1080 A, B.

anumiți termeni ai filosofiei elene, desigur nu pentru a o discredita, ci pentru apărarea adevărurilor dumnezeiești prin dreapta cinstire a învățaturii creștine, folosind argumente provenite din Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție, dar și din experiența sa mistică.

Raportându-se la filosofia pl tonică, de exemplu, el așază în Dumnezeu toate ideile eterne, devenite în teologia areopagitică rațiuni și voințe dumnezeiești, care nu-s independente de El, ci manifestări ale voinței Sale¹. Sfântul Părinte elimină astfel toate cauzele creatoare intermediare între cosmosul inteligibil și cel sensibil², unindu-le în Cauza unică supra-ființială. Fără a-și propune o postură apologetică în raport cu cei din afara Bisericii, el amendează adeseori cu multă incisivitate rătăcirile filosofilor elini, după cum observă Sfântul Maxim Mărturisitorul în scoliile sale la CD³. Învățătura creștină este singura care deține adevărul despre Dumnezeu, deci singura care-L cinstește cu adevărat, iar adevărul creștin îl eliberează pe posesorul lui din feluritele mreje ale rătăcirii. Este vorba, evident, nu despre un adevăr rațional, ci despre unul sfințitor și revelat prin jertfa Cuvântului lui Dumnezeu întrupat (Ioan, 17, 19) și, totodată, sfințit zilnic prin sângele vărsat al iubitorilor de adevăr:

„Conducătorii și învățătorii teosofiei noastre mor zilnic pentru adevăr, mărturisind, cum este și firesc, cu toate cuvintele și lucrările lor, că unica cunoaștere a adevărului, ce-o dețin creștinii, este cea mai simplă și dumnezeiască dintre toate, mai degrabă că aceasta este singura adevărata, unitară și simpla teognosie.”⁴

¹ Pr. Nicolae Loudovikos, *op. cit.*, p. 157.

² Lambros Siasos, *op. cit.*, p. 8.

³ Sf. Maxim Mărturisitorul, Sc_ND X, 3, PG 4, 388 D și Sc_ND XI, 1, PG 4, 392 A, B.

⁴ ND VII, 4, PG 3, 873 A.

Credința creștină este singura, dumnezeiască și adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, iată o declarație a cărei explicitate nu are nevoie de vreo interpretare. Este mărturisirea de credință a unui creștin, care nu doar se distanțează de orice filosofie omească, pe care o va fi cunoscut, ci se înscrie deliberat și ferm în tradiția de mucenicie pentru adevăr a conducătorilor și mistagogilor Bisericii. Întregul *Corpus Dionysiacum* reprezintă o astfel de mărturisire despre unica cunoaștere a adevărului ce-o deține învățătura creștină, în pofida limbajului filosofico-mistic al autorului, care poate produce nedumeriri sau concluzii eronate aceluia care nu este profund ancorat în tradiția de mucenicie pentru adevăr a Bisericii. Acela, însă, care este asimilat în trupul de taină al lui Hristos va înțelege că acest mesaj, ce răzbate din întregul *Corpus*, reprezintă răspunsul peste timp adresat de Sfântul Dionisie tuturor anchetatorilor și detractorilor săi; acest mesaj, care se poate exprima cu „eu am scris acestea ca să mărturisesc adevărul”, reprezintă o parafrază la răspunsul dat de Hristos anchetatorului Pilat (Ioan, 18, 37). Iar Domnul delimitează și precizează că numai acela ce este din adevăr aude glasul Său (Ioan, 18, 37), căci înțelepciunea a fost adevărită numai de către fiii săi (Mat., 11, 19). Întreaga gândire a Areopagitului se înscrie în experiența liturgico-mistică a Bisericii și constituie o declarație de fidelitate față de tradiția paulină, iar cele paisprezece scrieri ale *Corpusului* pot fi considerate o versiune apologetică a celor paisprezece epistole ale Sfântului Apostol Pavel¹. Întregul CD este o dezvoltare a gândirii Apostolului neamurilor: „Dumnezeu este totul în toate”

¹ Diac. Ioan I. Ică jr., *Și totuși tradiția are dreptate, Note pe marginea interpretării Corpusului Areopagitic* (Cuvânt înainte la *Dionisie Areopagitul, o introducere* a lui Andrew Louth, trad. Sebastian Moldovan, Sibiu, 1997), p. 19.